بسم الله الرحمن الرحیم

گزیده‌ای از شرح عقاید

از افادات شیخین:

مولانا خدارحم رودینی و مولانا عبدالغفور گرگیج

با پژوهش و کوشش:

عبدالجلیل اسدآبادی

مرکز پخش:

خدمات کامپیوتری محمدی

زاهدان، خ خیام، ابتدای خ توحید، جنب روضة الاطفال مکی

بیوگرافی ماتن:

علامه عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نجم‌الدین ابوحفص النسفی.

ولادت: سال ۴۶۱ هـ‌ق در «نسف» چشم به جهان گشود.

وفات: سال ۵۳۷ هـ‌ق در سن ۷۶ سالگی در سمرقند به دیار باقی شتافت.

بیوگرافی شارح:

علامه مسعود بن عمر بن عبدالله، معروف به سعدالدین تفتازانی.

ولادت: سال ۷۲۲ هـ‌ق در تفتازان چشم در این جهان گشود.

وفات: سال ۷۹۲ هـ‌ق در سمرقند دیده از جهان فروبست.

تعریف علم کلام:

شناخت مسائل اعتقادی از دلایل تفصیلی را کلام می‌گویند.

چرا این علم را کلام، نامگذاری کردند:

۱ـ به‌خاطر این‌که مباحث و خلاصه این علم، قول علما است که: «الکلام فی کذا...»؛

۲ـ مشهورترین و پر اختلاف‌ترین مسئله این علم کلام، قرآن است، چنان این مسئله با اختلاف و جدال دچار بود که علما را به‌خاطر قایل به عدم مخلوق بودن قرآن، کشتند؛

۳ـ با فراگرفتن این علم در سخن گفتن و اثبات احکام شرعی و الزام آوردن بر مخالفین، قدرت بیشتری حاصل می‌شود؛

۴ـ در این علم اختلاف زیاد است و رد کردن اعتقادات خصم با کلام صورت می‌گیرد؛

۵ـ مسائل این علم، استوار بر دلایل یقینی عقلی که مؤید با دلایل یقینی نقلی شده‌اند، به‌خاطر این تأثیر زیادی در قلب می‌گذارد.

پنج مزیّت برای علم کلام نسبت به علوم دیگر:

۱ـ علم کلام از همه علوم شرفش بالاتر است، چون اساس احکام شرعی می‌باشد؛

۲ـ رئیس علوم دینی است؛

۳ـ معلوماتش عقاید اسلامی می‌باشد؛

۴ـ غایت علم کلام، سعادت دنیا و آخرت است؛

۵ـ دلایل این علم، دلایل عقلی قطعی‌اند که مؤید با دلایل سمعی شده‌اند.

ممانعت بعضی از سلف از یادگیری این علم برای چهار گروه است:

۱ـ شخص متعصب که حق را بشنود ولی باز هم از تعصب باطل خود بر نگردد؛

۲ـ برای افرادی که فهم و درک‌شان پایین باشد، چون دلایل عقلی از عقلشان بالاتر است؛

۳ـ برای افرادی که عقیدهٔ عوام الناس را به تزلزل بیاورند، مثل: ملاحده؛

۴ـ برای افرادی که خیلی فرو می‌روند در مباحث فلسفی که ضمناً در کلام می‌آیند.

قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية

تفاوت بین حق و صدق:

حق، مطابقت حکم با واقع است عام از این‌که آن حکم قولی باشد یا اعتقادی یا دینی یا آن حکم مذهبی باشد.

صدق، مطابقت حکم با واقع است؛ امّا تنها با اقوال. بین این‌ها عموم و خصوص مطلق است.

تفاوت دیگر این است که: حق، «مطابقة الواقع للحکم» را گویند و صدق، «مطابقة الحکم للواقع» را گویند.

اهل حق برآنند که حقایق و عین اشیا که ما با حواس درک می‌کنیم آن‌ها ثابت و موجوداند و علم به‌طور تصور و تصدیق به اشیا ثابت و یقینی است.

بر وجود اشیا دو دلیل داریم، یک دلیل تحقیقی و یکی الزامی:

دلیل تحقیقی، ما صراحتاً بسیار امور موجود ثابت را با چشم می‌بینیم و برخی با خبر صادق ثابت‌اند.

دلیل الزامی، حقایق اشیا یا وجود دارند یا ندارند، اگر وجود دارند این مطلوب ماست و اگر وجود ندارند، همین نفی کردن، نوعی حقیقت است و تا وقتی که ما از گفته شما حقیقتی از حقایق را ثابت کردیم، شما نمی‌توانید آن را به‌طور کلی نفی کنید، چون اعتراف به یک حقیقت، اعتراف به‌وجود حقیقت است.

فرقه سوفسطائیه سه گروه هستند:

عنادیه، منکر وجود اشیا به‌طور کلی هستند.

عندیه، قایل به وجود اشیا به‌طور حقیقت نیستند بلکه می‌گویند این‌ها تابع اوهام ما هستند.

لا أدری، نه قایل به ثبوت اشیا و نه قایل به عدم وجود اشیااند که ما نمی‌دانیم و نمی‌دانیم را هم نمی‌دانیم.

دلایل سوفسطاییان:

حقایق اشیا یا ضروری‌اند یا نظری. و ضروری هم یا حسی است یا بدیهی. و حسی گاهی در خطا قرار می‌گیرد، مثل: کسی که دوبین است یکی را دو تا می‌بیند و نیز کسی که تب دارد شیرین را تلخ حس می‌کند، بدیهیات هم گاهی ثابت نیستند، طوری که آرا و عقاید دربارهٔ آن‌ها مختلف است و نیاز به دلایل دقیق‌اند و از آن‌جا که بطلان ضروریات ثابت شد بطلان نظریات هم ثابت می‌شود.

جواب به دلایل سوفسطاییان:

هرگاه عارضۀ دوبینی در انسان برطرف شود، او نیز یکی را یکی می‌بیند نه دو تا و هرگاه که تب بیمار برطرف شود، بیمار نیز شیرینی را همیشه شیرین حس می‌کند، بنابراین، اشتباه حس به‌خاطر وجود عارضه‌ای، دلیل بر واقعی نبودن محسوسات نیست؛ امّا اختلاف در بدیهی به‌خاطر مأنوس نبودن در یک قضیه بدیهی و خطا در تصور است که این منافی با بداهت نیست. و اختلاف زیاد در نظریات، بنابر نگرش‌های فاسد، منافی حق بودن نظریات نیست.

اسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل

تعریف علم، بنابر قول حکما:

الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل إن كان باالنسبة فتصديق وإلا فتصور.

ماتریدی می‌گویند: علم صفتی است که به توسط این صفت آن چیزی که صلاحیت ذکر را داشته باشد برای دارندۀ آن واضح می‌شود. این تعریف عام است که شامل حواس ظاهری و تصور و تصدیقات یقینی و غیر یقینی (ظن و شک) هم می‌شود.

اشاعره می‌گویند: علم صفتی است که موجب جدایی بین معلوم و غیر معلوم می‌شود به نحوی که معلوم احتمال ضد خود را نداشته باشد. این تعریف شامل تصدیقات غیر یقینی (شک) نمی‌شود.

تفتازانی می‌گوید: تعریف اشاعره بهتر است و تعریف ماتریدی را تأویل می‌کند که منظور از «یتجلی» انکشاف تام است که احتمال نقیض در آن نباشد در این صورت شامل شک و ظن نمی‌شود.

وجه ضبط اسباب علم در سه تا:

اگر سبب علم، خارج از شخص مُدرک باشد، خبر صادق است و اگر وسیله‌ای باشد متعلق به شخص مدرک، حواس است و اگر سبب علم، خود مدرک باشد، عقل است.

اعتراض: منظور از سبب، سبب حقیقی یا ظاهری یا مطلق سبب است، اگر حقیقی مراد باشد سبب حقیقی خداست و اسباب علم سه تا نشدند. اگر سبب ظاهری باشد و سبب ظاهری عقل است باز هم اسباب علم سه تا نشدند و اگر مطلق سبب باشد این نوع سبب سه تا نیستند بلکه بالاتراند که گاهی علم با وجدان، حدس، تجربه و ترتیب دادن امور معلوم به دست می‌آید، پس انحصار در سه تا درست نیست.

جواب: عادت علمای اسلام این است که بر مقاصد اکتفا می‌کنند و دنبال جزئیات فلاسفه نمی‌روند. علما وقتی دیدند که علم بر بسیاری از اشیا با استفاده از حواس است، لذا حواس را یکی از اسباب قرار دادند. و اکثر مسائل دینی از طریق خبر صادق به دست می‌آید، پس خبر صادق را سبب دیگر علم قرار دادند و امّا حدسیات، تجربیات ، بدیهیات، نظریات، حس مشترک، خیال و وهم که این‌ها با عقل درک می‌شوند، لذا عقل را سبب دیگر علم قرار دادند.

فالحواس خمس

حاسه به معنی قوت است و این‌ها پنج تا هستند به این معنا که خود عقل بر وجود این‌ها صاف دلالت می‌کند وگرنه حواس باطنی که فلاسفه آن‌ها را قبول دارند، عقل به صراحت بر آن‌ها دلالت نمی‌کند.

حواس پنجگانه عبارت‌اند:

شنوایی، قوتی است که خداوند در یک رگی گسترده شده در آخر گوش، به‌طور امانت گذاشته و به‌واسطهٔ هوایی که به شکل صدا در آمده داخل گوش می‌شود، صداها شنیده می‌شود.

بینایی، قوتی که به‌طور ودیعه نهاده شده است در دو رگی تو خالی که وسط پیشانی با هم جمع می‌شوند و از آن‌جا یکی به چشم راست و دیگری به چشم چپ می‌رود و با این، رنگ‌ها و شکل‌ها درک می‌شود.

بویایی، قوتی که در تکه گوشت بلند نزدیک مغز نهاده شده که بوی اشیا به توسط هوا به بینی می‌رسد.

چشایی، قوتی که در رگ پهن شده بر روی زبان پخش شده است و به‌وسیلهٔ آن طعم درک می‌شود.

لامسه، قوتی که در تمام بدن نهاده شده که گرمی و غیره، هنگام تماس و اتصال درک می‌شود.

وبکل حاسة منها توقف علی ما وضعت هی له

هریکی از این حواس برای درک اشیای خاص خود است و این امکان هم است که خداوند در یک حاسه، خواص حاسه دیگر را هم نهاده باشد.

شاید کسی اعتراض کند که در قوت چشایی علاوه از درک طعم، می‌توان حرارت را هم درک کرد؟

جواب این است که: حرارت در آن‌جا با قوت لامسه به دست می‌آید.

الخبر الصادق علی نوعین، أحدهما: الخبر المتواتر والثانی: خبرالرسول

خبر صادق، آن است که مطابق با واقع و حقیقت باشد، در این صورت، از اوصاف خبر است. یا این‌که خبر دادن به نسبت تامّه که مطابق واقع است، در این صورت، صفت مخبر است.

خبر متواتر، یقیناً موجب علم است، مثل: علم به‌وجود مکه از طریق خبر متواتر.

یا موجب علم یقینی است که این، نه تنها برای مجتهدین بلکه برای بی‌سوادان هم از طریق خبر متواتر علم یقینی حاصل می‌شود.

اعتراض: خبر متواتر موجب علم یقینی است، پس خبر نصارا که عیسی علیه السلام به دار آویخته شد و خبر ابدی بودن دین یهودی با گفتهٔ خود موسی علیه السلام است، پس ما هم باید این خبر را قبول کنیم.

جواب: خبر قتل عیسی علیه السلام تواتر نیست، چون خود آن‌ها اختلاف کردند که اگر این شخص به دار آویخته شده عیسی علیه السلام است، پس آن شخصی که به خانه عیسی علیه السلام فرستادیم کجا رفت.

و خبر ابدی بودن دین یهودیت متواتر نیست، چون در زمان «بُخت نصر» همهٔ آن‌ها از بین رفتند و عدد تواتری باقی نماند.

خبر رسول، خبر پیامبری که رسالتش با معجزه تأیید شده و این خبر، موجب علم استدلالی است، استدلالی مشتق از دلیل است و در تعریف دلیل اختلاف است:

اصولیین می‌گویند: دلیل، آن چیزی را می‌گویند که انسان با درستی دقت در آن به حکم خبری می‌رسد که از آن حکم مجهول مشخص می‌شود.

متکلمین می‌گویند: دلیل، آن جمله‌ای را می‌گویند که از مقدمات و از جملات چندی ساخته شده که از ترتیب دادن آن‌ها قول جدید حاصل می‌شود.

منطقیین می‌گویند: دلیل، آن چیزی را می‌گویند که از دانستن او علم به چیز مجهول حاصل می‌شود.

سؤال بر این است که: خبر متواتر موجب علم ضروری و بدیهی و خبر رسول موجب علم استدلالی است، پس رتبهٔ خبر رسول کمتر شد؟

جواب: خبر رسول به اعتبار مقام هیچ تفاوتی با علم ضروری ندارد به این خاطر که علم ضروری مثبت علم یقین است که احتمال شک و تردد را ندارد و نیز خبر رسول هم به معنی اعتقاد مطابق با واقع است که احتمال نقیض و شک را ندارد.

اعتراض: انحصار خبر صادق تنها در متواتر و خبر رسول نیست بلکه خبر خداوند، خبر فرشتگان، اجماع و خبر واحد هم است.

جواب: مراد از خبر صادق، مطلق خبر نیست بلکه آن خبری که مفید علم برای عموم مردم باشد. و خبر خداوند و فرشته، زمانی موجب علم برای مردم می‌شود که از طریق رسول باشد، پس این‌ها در خبر رسول داخل شدند و اجماع، موجب علم یقینی است به‌شرطی که افراد زیادی خبر بدهد که این هم به منزلهٔ متواتر شد.

وأما العقل غريزة فهو سبب للعلم أيضاً

عقل، قوت و صفتی است برای روح انسان که به‌وسیلهٔ این صفت، روح آمادگی پیدا می‌کند برای کسب علوم نظری و ظاهری.

برخی دیگر می‌گویند: عقل «غریزة»، یعنی عقل یک صفت مرکوزه‌ای در وجود انسان است که به‌واسطهٔ آن، علم به امور حسی، به‌شرط سلامت آلات ظاهر می‌شود.

و برخی می‌گویند: عقل جوهری است که به‌واسطهٔ آن علم به غایبات و محسوسات و علم ظاهری حاصل می‌شود.

گروه سمنیه و ملاحده می‌گویند: عقل در امور نظری قطعاً موجب علم نیست و بعضی از فلاسفه می‌گویند که عقل موجب علم در الهیات نیست.

دلیل این‌ها این است که عقل موجب علم نیست به‌خاطر اختلاف عقلا و تناقض آرا.

دو تا جواب داده می‌شوند: ۱ـ تحقیقی ۲ـ الزامی.

تحقیقی: اختلاف به‌خاطر کم‌فهمی است، لذا از این لازم نمی‌آید که عقل موجب علم نباشد.

الزامی: خود شما فلاسفه، سمنیه و ملاحده، همان چیزی را که نفی می‌کنید، همان را هم اثبات می‌کنید. شما می‌گویید: عقل موجب علم نیست و دلیل شما اختلاف آرا است، «فالعقل مختلف فيه وكل ما هو مختلف فيه فلا يكون سببا للعلم». آیا این عقل نیست، پس شما به توسط همین عقل، عقل را نفی می‌کنید، لذا معلوم شد که عقل موجب علم است.

علمی که با بداهت، یعنی با توجّه اوّل حاصل بشود بدون این‌که نیاز به تفکر و ترتیب مقدمات باشد، این علم را ضروری می‌گویند، مثل: «الكل أعظم من الجزء».

امّا علمی که با استدلال حاصل می‌شود؛ یعنی علمی که نیاز به تفکر و ترتیب دادن مقدمات است، آن را اکتسابی می‌گویند، مثل: «العلم بوجود النار عند روية الدخان».

علم ضروری و اکتسابی از عقل ثابت می‌شوند.

والإلهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق

اعتراض: چگونه الهام، سبب معرفت و ثبوت چیزی نباشد در حالی که الهام به معنی اعلام به «انزال الکتب» است؟

جواب: معنای الهام درست است؛ امّا این‌جا مراد از الهام به معنای لطف خداوند بر یک بنده نیک است که از طریق فیض، امری رادر قلبشان بیندازد.

مراد از علم و معرفت نزد علامه نسفی رحمه الله یکی است، تا کسی اعتراض نکند که علم برای درک کلیات است و معرفت برای درک جزئیات است، پس الهام که سبب معرفت نشد، برای درک کلیات است.

سوال: از عنوان شما چنین معلوم می شود که الهام مطلقا سبب علم برای چیزی نمی‌شود الآن که گاهی سبب علم می‌شود، مثل: آیهٔ ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾[1] و قول رسول صلى الله عليه وسلم «ألهمني ربي».

جواب: الهام، در حق عموم مسلمانان موجب علم به چیزی نمی‌شود؛ یعنی بر دیگران چیزی را واجب نمی کند.

والعالم بجميع أجزائه محدث إذ هو اعيان و اعراض

غیر از خداوند و صفاتش، تمام عالم اجسام، اعراض، نباتات و حیوانات، حادث هستند.

فلاسفه می گویند: آسمان‌ها به اعتبار ماده، صورت، اشکال و عناصر اربعه، قدیم هستند؛ یعنی مسبوق به عدم نیستند، چون خود آن‌ها تصریح می کنند که آسمان‌ها حادث‌اند؛ امّا حادث را به معنای محتاج الی الغیر می گیرند.

فالأعيان ما يكون له قيام بذاته

در تعریف قایم به ذات، بین متکلمین و فلاسفه اختلاف است:

متکلمین می گویند: قایم به ذات آن است که تابع غیر نباشد و با وجود مشغول کردن مکانی، صلاحیت محسوس بودن را هم داشته باشد.

فلاسفه می گویند: قایم به ذات، در وجود خودش محتاج به محل نباشد.

با تعریف فلاسفه، قایم به ذات بر خدا هم صادق می‌آید و متکلمین، اطلاق اعیان و جوهر را بر خدا نمی‌پسند.

وهو إما مركب وهو الجسم أو غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذى لا يتجزأ

دربارهٔ جسم بین اشاعره اختلاف است:

---

۱. قصص: ۷.

برخی می‌گویند: جسم، حداقل مرکب از دو جزء است و برخی می‌گویند: جسم از سه جزء است؛ یعنی طول، عرض و عمق. و برخی می‌گویند: از هشت جزء مرکب است.

و این نزاع لفظی و اصطلاحی نیست بلکه نزاع معنوی است.

جوهر، در اصل چیزی را می‌گویند که نه در حال حاضر و نه به اعتبار خیال و نه عقلاً قابل تقسیم است.

سوال: چرا به جای کالجوهر، هو الجوهر نگفت تا که انحصار می‌آمد؟

جواب: بنابر دیدگاه فلاسفه، غیر مرکب منحصر در جوهر فرد نیست و اجسام از «جزء لا یتجزأ» مرکب نیستند بلکه از هیولی و صورت مرکب هستند.

بنابر دیدگاه متکلمین، اجسام، مرکب از جوهر فرد و از «جزء لا یتجزأ» است و انحصار در متن آورده نشد، به این خاطر که برای انحصار باید ابطال هیولی و صورت بشود تا که انحصار غیر مرکب بر جوهر درست در بیاید.

برای اثبات «جزء لا یتجزأ»، علمای متکلمین، سه دلیل دارند، یک دلیل قوی و دو دلیل مشهور.

دلیل قوی، یک کره حقیقی را روی یک سطح حقیقی بگذارید، الآن همان جزء از کره با آن سطح بر خورد می‌کند که آن جزء تقسیم را قبول نمی‌کند، زیرا اگر قبول کند دو جزء می‌شود، وقتی دو جزء شد در آن خط می‌آید و کره حقیقی خط را قبول نمی‌کند، پس آن جزء که تقسیم را قبول نمی‌کند آن «جزء لا یتجزأ» است.

دلیل مشهور اوّل، هر عین و جسمی تقسیم می‌شود به جزئی که تقسیم پذیر نیست، چون اگر تا بی‌نهایت تقسیم شود ـ آن‌طور که فلاسفه و منطقیین ادعا می‌کنند ـ در این صورت، یک دانۀ خردل کوچک‌تر از یک کوه نخواهد بود برای این‌که هر دو، تا بی‌نهایت تقسیم می‌شوند، در حالی که بزرگی و کوچکی اشیا فقط به زیادی و کمی اجزاء آن‌هاست و داشتن جزء هم، فقط در چیز متناهی قابل تصور است.

دلیل مشهور دوّم، اجتماع اجزاء جسم امر ذاتی نیست، پس تفریق این اجزاء ممکن است و خدا قدرت دارد بر تقسیم کردن این اجزاء جسم تا جایی که امکان پذیر است و از آن به بعد که امکان نیست آن «جزء لا یتجزأ» است و اگر شما بگویید: آن جزء قابل تقسیم است، پس آیا خدا بر ممکن قدرت دارد یا نه؟ اگر نداشته باشد، عجز خدا لازم می‌آید و اگر بگویید: آن جزء امکان تقسیم نیست، پس مطلوب ما که «جزء لا یتجزأ» بود، اثبات می‌شود.

علامه تفتازانی می‌فرماید: همۀ این دلایل سه گانه ضعیف است.

آیا اختلاف بین فلاسفه و متکلمین، فایده‌ای دارد؟

فلاسفه، قایل به اثبات هیولی و صورت جسمی‌اند که این‌ها قدیم هستند و فنا نمی‌شوند و به‌همین خاطر زنده شدن بعد از مرگ نیست و بسیاری از مسائل هندسه که تمام این معتقدات فلاسفه، با اثبات «جزء لا یتجزأ» از بین می‌روند.

والعرض ما لا یقوم بذاته ویحدث فی الاجسام والجواهر والاکوان والطعوم والروائح

در تعریف قایم به غیر، بین فلاسفه و متکلمین اختلاف است:

متکلمین می‌گویند: قایم به غیر، چیزی که وجودش تابع وجود غیر و تحیزش هم تابع غیر است و قابل انتقال هم نیست، مثل: رنگ روی کاغذ.

فلاسفه می‌گویند: قایم به غیر، تعلق آن عرض با غیر، چنان باشد که آن عرض را صفت و غیر را موصوف قرار بدهید، مثل: سیاهی برای جسم. با این تعریف فلاسفه، قایم به غیر بر اوصاف الهی صادق می‌آید.

آیا عبارت «ویحدث فی الاجسام والجواهر» جزء تعریف عرض است یا نه؟

برخی می‌گویند: جزء تعریف عرض است تا صفات الهی، از عرض خارج شود، چون خدا نه جسمی است و نه جوهر.

برخی می‌گویند: جزء تعریف عرض نیست بلکه حکم عرض را بیان می‌کند.

من‌جمله اعراض، اکوان است و «کَون»، به معنی حاصل شدن و قرار گرفتن در جایی است و قرار گرفتن گاهی به‌طور اجتماعی و گاهی هم به‌طور افتراقی است.

و «طعوم و «روائح» هم جزء اعراض هستند.

والمحدث للعالم هو الله تعالی

محدث عالم، ذات واجب‌الوجود است و اگر جایزالوجود باشد در این صورت از قبیل عالم می‌شود که صلاحیت محدث بودن را ندارد.

و نیز اگر واجب‌الوجود نباشد در این صورت از قبیل ممکنات می‌شود که صلاحیت مبدأ را ندارد.

دلایل ابطال تسلسل:

۱ـ اگر سلسلۀ ممکنات تا بی‌نهایت ادامه یابد، ممکنات، برای این‌که ایجاد شوند، به علّت مستقلی نیاز خواهند داشت؛ به‌خاطر این‌که اگر خود ممکنات یا بعضی از آن به‌وجود آورندۀ خود باشد، لازمه‌اش تقدّم شیء بر خود شیء و یا تقدّم بعضی از اجزاء شیء بر خود شیء است و این امر محال است.

۲ـ برهان تطبیق:

ما از معلول اخیر (مثلاً امروز) نامتناهی، یک مجموعهٔ را درنظر می‌گیریم واز آن‌چه که قبل از معلول اخیر (مثلاً دیروز) نامتناهی، مجموعهٔ دیگر را درنظر می‌گیریم به‌طوری که آن نیز در آخرین معلول، با اختلاف یک مرتبه، کمتر از مجموعهٔ اوّل باشد.

بعد، هر دو مجموعه را با هم تطبیق می‌دهیم، این‌طور که معلول اوّل از مجموعهٔ اوّل را در مقابل معلول اوّل از مجموعهٔ دوّم و دوّمی را در مقابل دوّمی همین‌طور قرار می‌دهیم، پس یا هر یک از فردهای مجموعهٔ اوّل در مقابل یک فرد مجموعه دوّم قرار می‌گیرد و یا چنین نخواهد شد. اگر در برابر هم قرار گیرند، لازمهٔ آن این است که مجموعهٔ ناقص (دوّمی) به اندازهٔ مجموعهٔ اوّلی که بیشتر است باشد و این محال است.

و اگر تقابل حاصل نشود، لازمه‌اش این است که در مجموعهٔ اوّلی فردی باشد که در دوّمی نیست و در این صورت هم لازم است که مجموعهٔ دوّمی در تقابل با اوّلی قطع شود.

و تناهی مجموعهٔ دوّم مستلزم تناهی مجموعهٔ اوّل است، پس تسلسل محال و باطل است.

الواحد

صانع عالم که واجب‌الوجود است، باید واحد باشد و در این رابطه بین متکلمین، برهان تمانع است و به برهان تمانع، این آیه اشاره دارد: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، یعنی دو تا اله جمع بشوند و هر یکی یک اراده‌ای داشته باشد مخالف ارادهٔ دیگری، در این صورت، اگر هر دو اراده با هم حاصل بشوند که اجتماع دو تا ضد صورت می‌گیرد که اجتماع، از تعدد است که محال می‌باشد و اگر هر دو حاصل نشوند عاجز بودن آن‌ها ثابت می‌شود و ارتفاع ضدین هم محال است.

سه تا اشکال:

۱ـ ممکن است اله متعدد باشد و فساد به‌خاطر اتفاقشان رخ ندهد.

جواب: ما نگفتیم که حتماً اختلاف باشد، چنان‌چه احتمال توافق است، امکان اختلاف هم است.

۲ـ اختلاف امکان پذیر نیست، چون اجتماع ضدین و ارتفاع، محال است.

جواب: حرکت و سکون ممکن هستند، ممتنع نیستند که محال باشد.

۳ـ چگونه دو اراده که ضد هستند صورت می‌گیرد.

---

۱. انبیا: ۲۲.

جواب: بین دو تا اراده تمانع و تضادی نیست بلکه اراده کنندگان مختلف هستند و زمانی مستلزم محال می‌شد که اراده کنندگان هر دو امر، یکی می‌بودند.

القدیم

ذات واجب‌الوجود باید قدیم باشد، چون اگر حادث باشد مسبوق به عدم می‌شود.

دربارۀ نسبت بین قدیم و واجب اختلاف است:

جمهور می‌گویند: بین آن‌ها عموم و خصوص مطلق است که قدیم عام مطلق و واجب خاص مطلق است و قدیم بر ذات و صفات اطلاق می‌شود و واجب تنها بر ذات صادق می‌آید.

برخی می‌گویند: هر دو مترادف هستند.

و امام ضریری رحمه‌الله هم قایل به تساوی است و می‌فرماید: اگر صفات واجب نباشند در این صورت قدیم ما واجب نیست و ممکن می‌شود که برای وجودش نیاز به غیر دارد که حادث می‌شود.

علامه تفتازانی رحمه‌الله می‌گوید: این اختلاف و حرف‌شان پیچیده است، چون اگر حرف امام ضریری را بگیریم، تعدد قدما لازم می‌آید و این منافی توحید است و اگر حرف جمهور را بگیریم، پس صفات الهی واجب نشدند و ممکن می‌شوند.

نکته: در تعدد صفات قدیم، محالی وجود ندارد بلکه محال بودن در تعدد ذوات است.

بحث اسما و صفات:

الحی القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید

سه دلیل برای ثبوت این صفات:

۱ـ عقل انسان، حکم می‌کند که صانع عالم باید دارای چنین صفاتی باشد.

۲ـ ضد این اوصاف عیب هستند و خدا از عیب پاک است.

۳ـ این اوصاف از قرآن و حدیث ثابت هستند.

برخی از این اوصاف هستند که شریعت بر آن‌ها موقوف می‌باشد، مثل: وجود و کلام خدا.

و بر برخی دیگر، شریعت، موقوف نیست و می‌توان آن‌ها را از شریعت استدلال کرد، مثل: توحید.

لیس بعرض

در این باره دو تا دلیل است:

۱ـ خدا عرض نیست، چون عرض قایم به غیر و ممکن است.

۲ـ خدا عرض نیست، چون عرض بقایی ندارد به این خاطر که عرض یک وصف ومعنایی است و بقا، قایم و عرض، قایم بِهِ است که بین این‌ها تغایر است که قیام معنا به معنا و وصف به وصف، لازم می‌آید که این‌ها جدا هستند و دلیل این است که «وجد ولم یبق»، پس وجود چیز دیگر و بقا چیز دیگر است.

علامه تفتازانی رحمه الله، بر دلیل دوّم اشکال می‌آورد که بقای عرض ممتنع است، این در صورتی درست است که یک چیز نباشند، بقای عرض، عین وجود عرض است، پس بقای شیء و عین شیء فرقی ندارد و دلیل شما که گفتید: «وجد ولم یبق»، این جا «وجد» به معنی «حدث» است؛ یعنی وجودش مستمر نشد.

ولا جسم ولا جوهر

خدا جسم نیست، چون جسم مترکب و متحیز است که این‌ها نشانهٔ حدوث می‌باشند.

و خدا جوهر نیست و این به اتفاق متکلمین و فلاسفه است.

متکلمین می گویند: جوهر که همان «جزء لا یتجزأ» باشد، این جزئی از جسم است.

فلاسفه می گویند: جوهر، تنها متحیز را نمی گویند بلکه جوهر، در وجودش نیاز به محل نداشته باشد عام از این که متحیز باشد یا نه.

بنابراین معنا، اطلاق جوهر، بر خدا باشد و چرا این را فلاسفه نگفتند؟

جواب: مفهوم، بر دو قسم است: واجب و ممکن و ممکن دو قسم جسم و جوهر را شامل می‌شود و صانع ممکن نیست.

سوال: اگر مراد از جسم، قایم به ذات باشد و مراد از جوهر، موجود باشد، پس اطلاق این‌ها بر خدا درست باشند در حالی که شما چنین نمی گویید؟

جواب: اسمای خدا توقیفی‌اند و این دو در شریعت نیامده‌اند و اگر معنای دوّم را هم بگیریم، در این صورت شائبه ترکب در جسم می‌آید و شائبه «جزء لا یتجزأ» در جوهر می‌آید و دیگر این که مشابهت با فرقهٔ مجسمه و نصارا می‌آید.

ولا مصوَّر ولا محدود ولا معدود ولا متبعَّض ولا متجز ولا مترکب منها ولا متناه

خدا دارای صورت و شکل و حد و نهایتی نیست.

معدود نیست؛ یعنی نه موضوع کمیت‌های متصل، مانند مساحت قرار می‌گیرد و نه موضوع کمیّت‌های منفصل، مانند اشیای متفرق و قابل شمارش.

خدا دارای بخش‌ها، تجزیه و متناهی نیست.

ولا یوصف بالمائیة ولا بالکیفیة

با ماهیت توصیف نمی‌شود که از چه جنسی است و توصیف به کیفیت هم نمی‌شود، مثل: رنگ، طعم و بو.

ولا یتمکن فی مکان

تمکن، نفوذ و سرایت در بُعد دیگر که ممتد باشد یا نه. و علمای متکلمین و اشراقیه، مثل: افلاطون که می‌گویند این فضا مکان است؛ امّا با این تفاوت که متکلمین می‌گویند: مکان وهمی است که مثلاً جسمی از اجسام بیاید که امتداد او فضا را مشغول کند و اشراقیه می‌گویند: مکان حقیقی است، لذا بُعد بر دو قسم است، یکی با جسم پیوسته امتداد دارد و قایم به ذات نیست و محتاج الی‌الماده است و دوّم، قایم بالذات است و طبق این دو نظریه، بُعد، همان خلا و فضا است و هر دو صورت هم باشد قابل تجزی است و خدا متجزی نمی‌شود.

ولا یجری علیه زمان

متکلمین می‌گویند: زمان، چیزی است که تدریجاً به‌وجود می‌آید و از بین می‌رود و عبارت از تجدد است، مثل: شب و روز.

فلاسفه می‌گویند: زمان، عبارت از حرکت فلک که مشتمل بر کائنات است و حرکت او پی‌درپی و طول و عرض نیست که متناهی بشود، لذا هرچه که باشد خداوند از این حوادث‌ها پاک است.

علامه تفتازانی رحمه الله می‌گوید: ذکر بعضِ اوصاف سلبیه، نیازمندی ذکر بعض اوصاف دیگر را مرتفع می‌کند، مثل: واجب‌الوجود که گفت، نیازی به ذکر قدیم نبود، پس چرا ذکر کرد؟

جواب: اوّل این‌که تا جایی که ممکن باشد باید ذکر پاکی خدا را کرد و دوّم این‌که می‌خواست با ذکر اوصاف، فِرق ضاله را، مثل: مجسمه و مشبهه، رد کند.

ولا یشبهه شیء

مشابهت، اشتراک در کیفیت است و این‌جا مراد از مشابهت، مماثلت می‌باشد.

مماثلت، دو چیز با هم برابر باشد که دیگری بتواند جانشین آن قرار بگیرد و به معنی برابر بودن چیزی در همه اوصاف است و هیچ چیزی از اوصاف مخلوقات، با صفات خدا برابر نیست.

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء

علم و قدرت خداوند، عام است وگرنه جهل می‌آید.

فلاسفه می‌گویند: علم بر کلیات دارد؛ امّا علم جزئیات را ندارد، مثل: علم به‌وجود زید دارد؛ امّا علم این‌که در خانه است را ندارد و جزئیات تغییر پذیراند و تغییر، علامت حدوث است.

و فلاسفه می‌گویند: خدا بر همه عالم قدرت ندارد بلکه قدرت بر یک چیزی دارد که به‌وجود بیاورد و آن عقل اوّل است.

دهریه می‌گویند: علم بر ذات خود را ندارد، چون علم نسبت به معلوم و عالم است که در این صورت، ذات غیر ذات الهی می‌شود که تغایر لازم می‌آید.

نظام می‌گوید: خدا قدرت بر جهل و قبیح را ندارد، چون قدرت بر این‌ها نقص را می‌آورد.

جواب: خلق قبیح، قبیح نیست بلکه کسب آن قبیح است.

بلخی می‌گوید: خدا بر مثل خود قدرت ندارد، چون تماثل می‌آید.

عامه معتزله می‌گویند: خدا بر مقدور قدرت ندارد وگرنه شرک «توارد العلتين على معلول واحد» لازم می‌آید.

وله صفات أزلية قائمة بذاته

برای خدا صفاتی مخصوصی است، گرچه لفظاً مخلوقات در آن‌ها شریک‌اند؛ امّا با آن کیفیت برای مخلوقات نیست، بنابر چند دلیل که عبارت‌اند از:

۱ـ تمام این صفات دلالت بر معنای اضافی و زائد از ذات واجب‌الوجود می‌کنند؛

۲ـ این الفاظ و صفات، به اتفاق الفاظ مترادف، لغتاً و عرفاً نیستند؛

۳ـ اطلاق یک اسم مشتق بر یک چیزی، دلالت بر این می‌کند که مأخذ اشتقاق و مشتق‌منه، برای شیء ثابت است، پس عالم و قادر، در الفاظ مترادف نیستند، از این دلایل معلوم شد که برای خدا، قدرت و علم است، نه آن‌چه که فلاسفه و معتزله می‌گویند که: خدا عالم است ولی علم ندارد. علاوه از این دلایل سه‌گانه، نصوص قطعی هم دلالت بر قدرت و علم خدا می‌کند.

این صفات، ازلی هستند نه آن‌طور که کرامیه می‌گویند: خدا دارای صفات حادث است و دلیل می‌گیرند که عالم بدون معلوم نمی‌شود و جواب داده می‌شوند که: قیام حادث با ذات واجب‌الوجود محال است، بلکه تعلقات، حادث‌اند که غیر صفت می‌باشند.

این صفات، قایم به ذات باری تعالی هستند و معتزله می گویند: خدا دارای صفات قایم به غیر است؛ یعنی خدا متکلم با کلام غیر است و به توسط جبرئیل و رسول و درخت، متکلم است.

وهی لا هو ولا غیره

فلاسفه و معتزله می گویند: نصارا، قایل به سه تا قدیم بودند که آن‌ها کافر شدند و شما قایل به هشت قدیم هستید، پس شما را نباید کافر بگوییم. و می گویند: صفات عین ذات نیستند، پس معلوم می‌شود که غیر ذات هستند که در این صورت تعدد قدما لازم می آید.

جواب: صفات عین ذات خدا نیستند بلکه زائد بر ذات خدا هستند و غیر ذات هم نیستند که تعدد قدما لازم بیاید و تعدد قدما، زمانی لازم می آید که صفات را غیر ذات قرار می‌دادیم، مثل نصارا که قایل به ذوات متغایراند و ما معتقد نیستیم.

اعتراض: شما گفتید «لا عینه ولا غیره» و عینیت آن را می گویند که مفهوم یک چیزی، با چیز دیگر برابر باشد و اگر مفهوم متحد نباشد، غیر آن است و در نفی عینیت، ثبوت غیریت است و با «لا غیره» غیریت را هم نفی کردید که ثبوت عینیت شد، پس ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

جواب: غیر، دو معنا دارد: ۱ـ مفهوم آن، با مفهوم دیگر متحد نباشد. ۲ـ غیر را می گویند: امکان وجود یک چیزی، با نبودن چیز دیگر که غیریت، در میان دو موجود است که امکان انفکاک و جدایی باشد، لذا در بین عین و غیر واسطه شد که نقیض نشدند و با هم جمع می‌شوند، پس نه ارتفاع نقیضین و نه اجتماع نقیضین است، پس ذات، عین صفات نیست که مفهومشان یکی نیست و صفات، غیر ذات نیست که از او جدا نمی‌شود، زیرا که ذات و صفات، ازلی‌اند و جدا نمی‌شوند برخلاف ممکنات که وجود بدون صفت، امکان پذیر است.

وهی العلم، والقدرة والحياة والقوة والسمع والبصر والإرادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق

تمام این‌ها صفات ازلی هستند.

الكلام صفة أزلية

خداوند متصف به صفت کلام نفسی (ذاتی) ای از جنس حروف واصوات نیست بلکه بیشتر شبیه به چیزی است که با کلام ذهنیِ موجود در ذهنِ انسان نمود پیدا می کند و برخلاف قول کرامیه حادث نمی‌باشد و حرف و صوت هم نیست و آن‌گونه نیز نمی باشد که حنابله گفته‌اند: کلام الهی از جنس حروف و اصوات است با این تفاوت که قدیم و ازلی است.

وهو أی الكلام صفة منافية للسكوت والآفة

آفت، نقص در قوّهٔ تکلم را می گویند.

اگر گفته شود: سکوت و آفت از ویژگی‌های کلام لفظی است، چگونه این‌ها، در حالی که خدا از لفظ و اصوات منزّه است، با کلام نفسی قابل تصوّرند؟

جواب: کلام نفسی نیز سکوت و آفت معنوی دارد، چرا که کلام نفسی در ابتدا تدبیری است در درون و سپس بیان آن تدبر است با زبان و این تدبر همان کلام باطنی است و البته، منافی با سکوت باطنی است که عبارت است از عدم تدبیر یا به‌خاطر عدم توانایی بر آن ـ که همان آفت است ـ و یا با وجود توانایی ـ که آن را سکوت می‌گویند.

والله تعالی متکلم بها وناه ومخبر

این تنوّع در کلام بر تعدد این صفت دلالت ندارد بلکه بر تکثّری دلالت دارد که به سبب اختلاف در متعلقات این صفت است، مانند سایر صفات، چرا که کلام الهی قدیم و ازلی است و حدوث فقط در متعلقات و اضافات است که وجود دارد.

والقرآن کلام الله تعالی غیر مخلوق

در حدیث آمده: «ومن قال: إنه مخلوق فهو کافر بالله العظیم».

معتزله می‌گویند: شما چطور قرآن را غیر مخلوق می‌دانید الآن که علمای شما برای قرآن صفاتی می‌آورند که مخلوق و حادث‌اند، مثل: «المکتوب فی المصاحف، محفوظ فی القلوب، مقروء بألسنة و مسموع بآذان».

جواب: قرآن، قایم با ذات الهی است که همان کلام نفسی است و نقوش، خطوط، تلاوت و محفوظ در ذهن، دال بر همان کلام نفسی است که دال، حادث و مدلول، قدیم و دال، مخلوق و مدلول، غیر مخلوق است، مثل: آتش سوزنده است آیا همین الفاظ، سوزنده است بلکه این الفاظ، دال برآن عین سوزاننده است.

غیر حال فیها

در کتاب و در اعضا و ذهن انسان حلول نمی‌کند.

منشأ این اختلاف هم مبتنی بر اختلاف نظر در اثبات کلام نفسی (ذاتی) و نفی آن است، معتزله کلام نفسی را انکار کردند ولی اهل‌سنت آن را ثابت و موجود می‌دانند.

اصولیین می‌گویند: قرآن، نوشته در مصاحف و منقول با تواتر است که آن را اسم برای نظم و معنا قرار داده‌اند.

والتکوین صفة الله تعالی أزلیة

محققان اشاعره معتقدند که تکوین صفتی اضافی و نسبی است نه حقیقی، یعنی تکوین چیزی جز همان قدرت و اراده نیست که هرگاه خداوند با آن دو (قدرت و اراده) چیزی را بیافریند، آن وقت آن دو را «ایجاد» می‌گویند.

شیخ ماتریدی می‌گوید: تکوین هم یک صفت حقیقی و ازلی است.

برخی از اشاعره معتقدند: تکوین صفتی حادث است، دلیل می‌آورند: وجود تکوین بدون وجود مکوَّن قابل تصور نیست و مکوَّن هم حادث است و اگر تکوین قدیم و ازلی باشد، لازمهٔ آن، قدیم بودن مکوَّنات (مخلوقات) است.

چهار دلیل برای ازلی بودن تکوین:

۱ـ تکوین حادث باشد و صفت خدا قرار دهیم، پس قیام حوادث با ذات الهی ثابت می‌شود که محال است؛

۲ـ خداوند در کلام ازلی، خود را خالق گفته، پس صفت ازلی خداست وگرنه کذب لازم می‌آید؛

و همچنین اگر مراد از خالق که در ازل موصوف شده و مجازاً قادر بگیریم، در این صورت لازم می‌آید که تمام اعراض، اطلاقشان بر خدا درست باشد، چون خالق آن‌هاست در حالی که این درست نیست.

۳ـ اگر تکوین حادث باشد، از دو حال خالی نیست: یا این‌که حادث باشد که تکوین دیگری او را پیدا کرده که آن هم حادث است، پس دور و تسلسل می‌آید.

اگر تکوین دیگری او را پیدا نکرده باشد که نیاز به محدثی نداشته باشد، مثل معطله، تعطیل می‌شود؛

۴ـ اگر تکوین ازلی نباشد باز هم از دو حال خالی نیست یا این‌که با ذات است یا نه، اگر با ذات باشد، قیام حوادث بر ذات، لازم می‌آید و اگر با غیر ذات باشد، پس تکوین، هر چیزی با خود می‌شود که نیازی به خالق ندارند.

وهو أی التکوین، تکوینه للعالم ولکل جزء من أجزائه وهو غیر المکوَّن عندنا

تکوین عبارت است از: آفرینش و ایجاد عالم و تمام اجزای آن.

و تکوین یک صفت ازلی خداوند است و مکوَّن همان مخلوق که حادث است و تکوین غیر از مکوَّن است.

والإرادة صفة الله تعالی أزلیة قائمة بذاته

قبلاً هم اراده ذکر شد و تکرارش این‌جا خالی از فایده نیست بلکه برای تأکید و تحقیق اثبات اراده برای خداست.

و تعلق قدرت خدا به ایجاد ممکنی از ممکنات، به‌صورت یکسان است و همچنین به هر وقتی از اوقات هم یکسان است، پس وجود عالم با جبر و قهر نیست چنان‌چه فلاسفه گفته‌اند که بدون اختیار است، مثل: سوزاندن برای آتش بدون اختیار است.

و فلاسفه می‌گویند: اراده یا قدیم است یا حادث. اگر حادث باشد قیام حوادث، بر ذات الهی می‌آید که درست نیست و یا اراده قدیم باشد، پس الآن خدا، اراده وجود زید را می‌کند و بعد که زید به‌وجود آمد، اراده تمام می‌شود که فنای قدیم صورت می‌گیرد که این محال است.

جواب: ارادهٔ خدا قدیم است و با به‌وجود آوردن زید، اراده از بین نمی‌رود بلکه تعلق که حادث است از بین می‌رود.

نجاریه می‌گویند: اراده عین خدا است، صفت خدا نیست.

جواب: «الإرادة صفة» مسلّم است که صفت مغایر موصوف است.

معتزله می‌گویند: خدا صفت اراده را دارد؛ اما این صفت حادث است.

جواب: صفت بدون موصوف، امکان ندارد.

کرامیه می‌گویند: اراده، صفت ذاتی خداست که قیام حوادث با ذات می‌آید.

آیهٔ ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[1] و همچنین وجود کائنات، دلالت بر ارادهٔ خدا می‌کند.

ورؤية الله تعالی بالبصر جائزة فی العقل

همهٔ اهل اسلام، رویت خدا را در آخرت قبول دارند.

فلاسفه، معتزله، خوارج و روافض، این‌ها قایل به رویت خدا، نه در دنیااند و نه در آخرت.

مراد از رویت، انکشاف کامل است و این امکان پذیر می‌باشد، مثل ماه شب چهارده که اگر چشم‌ها را هم ببندیم باز هم انکشاف ضعیفی، تصور می‌شود ولی با باز کردن چشم‌ها، آن انکشاف کامل می‌شود.

دلیل عقلی، ما به دیدن اعیان و اعراض یقین داریم حتی که تفکیک بین یک جسم با جسم دیگر، با همین رویت صورت می‌گیرد، پس برای رویت اعیان و اعراض، علتی لازم است و آن علت یکی از این سه چیز است:

۱ـ حدوث ۲ـ امکان ۳ـ وجود. حدوث و امکان علت نمی‌شود، پس علت، وجود است .

وجود، مشترک بین خدا و اعیان و اعراض است که اعیان و اعراض، رویت‌شان امکان پذیر است و خدا هم وجود دارد و رویتش امکان پذیر است.

۱. بقره: ۱۸۵.

اعتراض: در اعیان و اعراض، علت رویت، تحیز و جهت است و اگر وجود باشد، پس ما باید فرشته‌ها و رنگ‌ها که موجوداند را ببینیم.

جواب: علت همان وجود است و این‌که فرشته و غیره را ما نمی‌بینیم، به‌خاطر این‌که خداوند، آن قوت را در چشم ما قرار نداده است.

دلایل معتزله:

بین رائی و مرئی جهتی باشد و فاصله هم زیاد نباشد و خدا از جهت پاک است، پس رویت عقلاً امکان پذیر نیست.

دلایل نقلی که موسی علیه‌السلام درخواست کرد: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[1] جواب آمد که: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[2] و این برای تأکید و ابدی است و رویت خود را معلق به امر محال کرده که: ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[3] در این آیه، رویت را معلق به سکون کوه، هنگام تحرک کرده که سکون و تحرک ضداند که اجتماع این‌ها محال است، پس رویت خدا هم محال است.

دلیل دیگر این آیه می باشد: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[4] لای نفی است و الف و لام استغراقی که هیچ زمان نمی‌بینند.

دلایل اهل سنت:

دلیل عقلی، علت رویت در اعیان و اعراض، وجود است و همچنین علت رویت خدا هم وجود است و این‌که می‌گویند: برای رویت لازم است که در مکان و جهتی باشد، این زمانی درست است که وجود، تنها منحصر بر اعیان و اعراض باشد در حالی که منحصر نیست و مطلق وجود، مراد است.

دلایل سمعی، آیهٔ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[5]. و حدیث: «إِنَّكُم سَتَرَوْنَ ربكُم كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَر لَيْلَة الْبَدْر».

همان‌طور که امکان رویت، در آخرت است در دنیا هم امکان‌پذیر است، چون از خواستهٔ موسی علیه‌السلام معلوم می‌شود که امکان‌پذیر است وگرنه چگونه موسی علیه‌السلام، امر محالی را درخواست می‌کرد که جهل او ثابت می‌شد و پیامبران معصوم هستند.

---

۱. اعراف: ۱۴۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. انعام: ۱۰۳.

۵. قیامه: ۲۳، ۲۲.

و مراد از «لا تدرک الابصار» این نیست که چشم‌ها نمی‌بینند، چون در این صورت باید «لا تراه» می‌گفت بلکه این مراد است که چشم‌ها احاطه نمی‌کنند.

و اختلاف صحابه در این‌که رسول، در شب معراج، خدا را مشاهده نموده یا خیر، این اختلاف در وقوع رویت، دلیل امکان آن است و جمهور می‌گویند: پیامبرﷺ، خداوند را مشاهده نموده است.

امّا رویت در خواب، یک نوع مشاهده با قلب است که برای برخی از علما، این حالت رخ داده است.

وهی ای افعال العباد کلها بإرادته ومشیئته وحکمه وقضیته

جبریه می‌گویند: انسان در اعمال خود، اعم از برخاستن و ... مجبور است و هیچ اختیاری در ایجاد و انجام آن‌ها ندارد و دلیل از آیات می‌گیرند: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[1] و ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾[2].

جواب: این رأی موجب تعطیل شدن تمام تکالیف شرعی می‌شود، چرا که نظریّهٔ جبر با تکلیف منافات دارد، چون کسی که مجبور شده، دیگر به انجام ضد و نقیض آن مکلف نمی‌شود.

معتزله می‌گویند: انسان به وجود آورنده و آفرینندهٔ اعمال خویش است و دلایل‌شان عبارت‌اند از:

۱ـ اگر فعل بنده، مخلوق خداوند می‌بود، او دیگر هیچ آفریده‌ای از آفریدگان خود را مکلف نمی‌کرد؛

۲ـ اگر خداوند خالق اعمال بندگان خود می‌بود، در نتیجه، خداوند می‌بود آن کس که می ایستد و می نشیند؛

۳ـ آیه: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾[3] و ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[4].

این آیات، دلالت می‌کند بر این‌که سازندگان دیگری غیر از خداوند وجود دارند.

جواب به دلایل سه‌گانه معتزله، به‌صورت ترتیب:

۱ـ شما بین خلق (آفریدن) و ایقاع (جاری ساختن) فرق قایل نشده‌اید؛ چرا که نسبت دادن خلق فعل به خداوند، بر این دلالت نمی‌کند که او انسان را بر واقع ساختن فعل ملزم ساخته است، چون‌که خداوند فعل را بعد از آن‌که انسان آن را قصد کرد و بدان روی آورد می‌آفریند؛

---

۱. آل‌عمران: ۶.

۲. قصص: ۶۸.

۳. مائده: ۱۱۰.

۴. مؤمنون: ۱۴.

۲ـ آن کسی به فعل متصف می‌شود که فعل وابسته به وی است (و او آن را انجام داده) نه آن کسی که فعل را خلق کرده است؛

۳ـ مراد از خلق در آن دو آیه، به معنی تقدیر (اندازه‌گیری) است.

اهل‌سنت می‌گویند: اعمال و افعالی که رخ می‌دهد، به دو نوع تقسیم می‌شود:

۱ـ اعمالی که انسان دخالتی در ایجاد آن‌ها ندارد، مثل: باران؛

۲ـ اعمالی که در ایجاد آن‌ها انسان کسبی اختیاری دارد؛ مانند خوردن و نوشیدن.

دلیل عقلی: انسان اگر خالق افعال خود می‌بود، حتماً به همهٔ جزئیات آن هم آگاه می‌بود، مثل تعداد حرکات و سکنات.

دلیل نقلی: آیه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[۱]، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[۲] و ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾[۳].

وهی ای افعال العباد کلها بارادته ومشیئته وحکمه وقضیته وتقدیره

قضا چند معنا دارد:

۱ـ به معنی تقدیر است؛ مثل: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[۴]؛

۲ـ به معنی واجب است؛ مثل: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[۵]؛

۳ـ به معنی اعلام است؛ مثل: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾[۶].

قَدَر نیز به همان معانی می‌آید:

۱ـ به معنی تقدیر؛ مانند: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[۷]؛

۲ـ به معنی واجب؛ مانند: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾[۸]؛

---

۱. صافات: ۹۶.

۲. رعد: ۱۶.

۳. نحل: ۱۷.

۴. فصلت: ۱۲.

۵. اسرا: ۲۳.

۶. همان: ۴.

۷. فصلت: ۱۰.

۸. واقعه: ۶۰.

۳ـ به معنی اعلام؛ مانند: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [۱].

و نیز، قضا، به معنی علم خداوند به وقوع شیء از ازل و قَدَر به معنی ایجاد آن شیء مطابق با آن‌چه که خداوند از ازل بدان علم داشته است؛ اما با اختیار و کسب بنده که مجبور نیست و بنابراین، ایمان به قضا و قَدر واجب است.

اعتراض: باید انسان به کفر خود راضی باشد، چون رضا به قضا واجب است.

جواب: قضا، فعل خداست و مقضی، فعل بنده است و اختیار کفر به بنده، این نیست که اختیار کفر جایز باشد، چون خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [۲].

سؤال: کافر در کفر خودش و فاسق در فسق خودش مجبور است، پس تکلیف آن‌ها به ایمان و طاعت صحیح نیست؟

جواب: خداوند، کفر و فسق را با اختیار آن‌ها، اراده کرده است، پس جبری نیست چنان‌چه علم کفر و فسق را با اختیار دارد.

معتزله، منکر ارادهٔ قبیح برای خدا هستند و می‌گویند: امر، مستلزم اراده است و نهی مستلزم عدم اراده است، پس ایمان کافر را ارادهٔ خدا قرار دادند و کفر را عدم ارادهٔ خدا قرار دادند.

جواب: اوّل این‌که: خلق قبیح، قبیح نیست بلکه کسب قبیح، قبیح است.

دوّم این‌که: گاهی حکم به چیزی می‌شود که ارادهٔ آن نشده است و گاهی نهی از چیزی می‌شود که ارادهٔ آن شده است و این بنابر حکمت‌ها و مصالحی است که خدا آن‌ها را بهتر می‌داند.

وللعباد افعال اختيارية، يثابون بها ويعاقبون عليها

این‌ها در بحث جبر و اختیار هستند.

این عنوان بالا را جبریه قبول ندارند و می‌گویند: بنده مجبور محض است که تمام حرکاتش مثل جمادات‌اند که نه قدرتی دارند و نه اختیاری.

اهل‌سنت و جماعت می‌گویند: سخن جبریه باطل است، چون ما بین حرکت بطش (که با اختیار انسان است) و حرکت ارتعاش (که بدون اختیار انسان است) به‌صورت بداهت، فرق قایل هستیم.

---

۱. نمل: ۵۷.

۲. انسان: ۳.

و اگر بگوییم: بنده اصلاً اختیاری ندارد، پس مکلف کردن بنده صحیح نیست و بر افعالش، استحقاق ثواب و عقاب، ترتیب داده نمی‌شود و نصوص قطعی هستند که اعتقاد جبر را نفی می‌کنند، مثل: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] و ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2].

اعتراض: بعد از عام بودن علم و ارادهٔ خدا، جبر لازم می‌آید که علم و اراده یا تعلق با وجوب فعل دارند که فعل واجب می‌شود و یا تعلق با عدم فعل دارند که ممتنع می‌آید و اختیاری برای بنده همراه با وجوب و امتناع نیست، پس مذهب جبریه ثابت شد.

جواب: علم و اراده عام است و خدا، علم و اراده دارد که بنده، با اختیار خودش آن کار را انجام می‌دهد یا انجام نمی‌دهد، لذا با وجوب فعل یا ممتنع شدن فعل، اختیار بنده سلب نمی‌شود.

معتزله می‌گویند: اول این‌که بنده موجد افعال خودش با قصد و اراده است وگرنه این‌که بنده فاعل مختار است معنایی ندارد و خدا هم در خلق و ایجاد افعال، مستقل است، پس معلوم شد که یک مقدور تحت دو قدرت مستقل، داخل نمی‌شود؛

دوّم، شما متکلمین می‌گویید: کسب مقدور است و در محل قدرت کاسب، واقع می‌شود و خلق، چنین نیست، پس شما فعل بنده را مقدور برای بنده و خالق، قرار دادید که شرکت شد؛

سوّم، چه‌طور کسب قبیح، قبیح است در حالی که خلق از کسب بالاتر است، پس خلق قبیح هم قبیح باشد.

جواب: اول: این‌که خدا خالق است و بنده کاسب؛

دوّم: شرکت زمانی است که دو نفر بر یک چیز جمع بشوند و هر یکی تنها بشود با آن حصه‌ای که در آن شریکی نباشد؛

سوم: خداوند حکیم است و چیزی را خلق می‌کند که عاقبت خوبی داشته باشد و آن‌چه که ما آن را قبیح می‌پنداریم در واقع، در آن‌ها حکمت‌هایی است که ما از آن‌ها اطلاع نداریم.

و خدا از کار نیک بندهٔ خویش، خشنود است و راضی نیست که بنده‌اش کار زشت انجام دهد.

والاستطاعة مع الفعل وهی حقیقة: القدرة التی یکون بها الفعل

استطاعت: مترادف است با قدرت و طاقت و توان.

همراه فعل است؛ یعنی: قدرت، در هنگام قصد انجام فعل خلق می‌شود و همزمان با آن است.

---

۱. سجده: ۱۷.

۲. کهف: ۲۹.

معتزله معتقدند: قدرت و توانی که موجب ایجاد فعل می‌شود لازم است که مقدم بر وجود فعل باشد و بر این اساس، باید قدرت، قبل از فعل وجود داشته باشد وگرنه، لازمهٔ آن مکلف کردن ناتوان است که امری باطل است.

جمهور اهل‌سنت معتقدند: قدرت و توان (انجام فعل هم) همزمان با فعل به‌وجود می‌آید و بنابراین، انسان اگر قصد انجام عمل خیر یا شر را کند، خداوند در او قدرت کار خیر یا شر را می‌آفریند، چون قدرت عَرَض است و باید که مقارن با فعل باشد نه مقدم بر آن، زیرا عَرَض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اگر قدرت، قبل از فعل واقع شود، لازمه‌اش وقوع فعل است بدون قدرت که امری باطل است.

جواب به دلیل معتزله، استطاعت، دو معنی دارد:

نخست) آن چیزی که فعل به سبب آن به‌وجود می‌آید و با فعل، همزمان می‌شود؛

دوّم) بر سلامت و درستی ابزار و اسباب و اعضای (انجام فعل) اطلاق می‌شود که در هرکس این امور سالم باشد، استطاعت در او پدید می‌آید؛ صحت تکلیف هم وابسته بر این دو معنای استطاعت است که بدون شک مقدم بر فعل است.

ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعه

علمای اسلام برعدم صدور امر به انجام محال [از جانب خداوند به بندگانش] اتفاق نظر دارند؛ مانند این‌که شخص دو چیز ضد را با هم جمع کند و آن‌چه در توان انسان نیست، در شریعت نیامده است به دلیل آیه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

آیا عقلاً جایز است که خداوند انسان را به چیزی مکلف کند که در توان او نیست؟

معتزله گفته‌اند که: جایز نیست، زیرا برای خدا عقلاً قبیح و زشت است که به انجام چیزی تکلیف و امر کند که در توان انسان نیست و نیز، چنین تکلیفی بیهوده و عبث است؛

اشاعره معتقداند که: عقلاً جایز است و هیچ چیز از خداوند قبیح و زشت نیست و جایز هم است که انسان را به انجام چیزی مکلف کند که در توان او نیست و تنها بنا به فضل و رحمت خودش بوده که چنین تکلیفی نکرده است.

جواب به معتزله: اگر خدا هم بنده را به امر محال مکلف می‌کند تا ببیند آیا وی در صدد تهیّهٔ مقدمات انجام آن کار عزم می‌کند یا خیر و همین برای آزمایش انسان کافی است.

الکلام فی التولید

آیا اگر چیزی به واسطهٔ چیز دیگری ایجاد شود، همان سبب مؤثر است یا مؤثر خداست؟

۱. بقره: ۲۸۶.

معتزله به وجود نظریهٔ تولید معتقد شده و گفته‌اند: کسی دیگری را می‌زند، در این‌جا انسان، خالق حرکت دست خویش است و موجب درد در مضروب می‌شود، عمل زدن را بنده به وجود آورده و سپس هم درد در فرد مضروب تولید شده است؛

اشاعره معتقدند: زدن و درد، همه، مخلوق خداوند متعال‌اند و بنده هیچ نقش و تأثیری در خلق و آفرینش آن‌ها ندارد، زیرا خداوند مسبّبات را در هنگام وجود سبب می‌آفریند نه به وسیلهٔ آن‌ها.

والمقتول ميّت بأجله والموت قائم بالميّت مخلوق الله تعالى والأجل واحد

اجل: وقت تعیین شده برای مرگ.

مرگ قایم به مرده است؛ یعنی او ایجاد کنندهٔ مرگ نیست [بلکه مرگ وابسته به اوست].

اهل حق (اشاعره) معتقدند: اجل یکی است نه به تأخیر می‌افتد و نه پیش می‌افتد و گوناگون بودن علل و عوامل مرگ هم تأثیری در (تغییر یا تعدد) آن ندارد و مسلماً خداوند است که مرگ را می‌آفریند نه قاتل. دلایل اشعریان عبارت‌اند از:

﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1] و ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾[2].

معتزله معتقدند: مقتول دو اجل دارد: یکی کشته شدن است و دیگری مرگ [طبیعی] است و واقعیت آن است که قاتل، اجل مقتول را قطع کرده و اگر او مقتول را نمی‌کشت، مقتول تا اجل دوّمش که مرگ باشد زنده می‌ماند پس قاتل، همان کسی است که مرگ را در مقتول به وجود آورده و استدلال کرده‌اند از:

آیه: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ۞ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[3].

حدیث: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ».

از این نصوص استناد کرده‌اند که بعضی از طاعات، عمر را زیاد می‌کند.

و نیز استدلال کرده‌اند که: استحقاق کیفر و ضمان (قاتل) دلیل است بر آن‌که او مقتول را در زمانی غیر از اجل وی کشته است.

---

۱. اعراف: ۳۴.

۲. منافقون: ۱۱.

۳. نوح: ۳.

جواب به صورت ترتیب:

۱ـ مراد از زیاد شدن عمر، برکت است مثلاً شاید در عمری پنجاه ساله کارهایی انجام دهد که برابر است با کارهای کسی که صد سال عمر کرده است؛

۲ـ خداوند در لوح محفوظ ثبت کرده است که عمر او چهل سال است ولی [با علم ازلی خود] می‌داند که او صلهٔ رحم به جا خواهد آورد و عمرش شصت سال خواهد شد، لذا اجلش را تا شصت سالگی به تأخیر می‌اندازد؛

۳ـ قاتل، مستحق کیفر و ضمان می‌شود نه به‌خاطر این‌که او مرگ را در مقتول خلق کرده و اجلش را قطع کرده است، بلکه به‌خاطر این‌که او گناهی را که از آن نهی شده کسب کرده است.

والحرام رزق

معتزله معتقدند که مال حرام رزق نیست و برای رزق، دو تفسیر کرده‌اند:

۱ـ رزق ملکی است که مالك آن را می‌خورد و حرام، ملك شخص نیست، پس رزق هم نیست.

جواب: لازمهٔ این تفسیر این است که حیوان، مرزوق نباشد، چون مالك آن‌چه که می‌خورد نیست و نیز لازم می‌آید که آن‌چه حیوان می‌خورد رزق نباشد، در حالی که حیوان هم مرزوق و آن‌چه می‌خورد رزق است.

۲ـ رزق آن است که استفاده از آن ممنوع نیست در حالی که استفاده از حرام ممنوع، پس حرام رزق نیست.

جواب: کسی جز مال حرام چیزی نخورده و از دنیا رفته است، لازم می‌آید که خداوند به او رزق نداده و این قول باطل است به دلیل: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1].

دلایل معتزلیان:

اولاً) رازق خداست و حرام، قبیح است، لذا رزق محسوب نمی‌شود تا امر قبیح به خدا نسبت داده نشود.

ثانیاً) اگر حرام رزق می‌بود، دیگر خورندهٔ آن مستحق کیفر نمی‌شد، چرا که منسوب به خداست.

جواب: ۱ـ انجام چیزی نسبت به خدا، قبیح نیست، چون او خالق مختار است و حُسن و قُبح، نسبت به انجام دهندهٔ آن است نه خالق آن و نسبت دادن رزق حرام به خدا بدون اشکال است.

۲ـ به سبب عمل بد، نکوهش می‌شود نه به‌خاطر این‌که رزق حرام است.

---

۱. هود: ۶.

اهل‌سنت معتقدند: رزق، اسمی است برای هر آن‌چه که خدا به موجود زنده می‌رساند و او آن را مصرف می‌کند الآن چه حلال باشد یا حرام.

الکلام فی الهدایة والاضلال

خداوند گمراهی و هدایت را، بعد از آن‌که انسان، سبب آن‌ها را قصد نمود و به آن‌ها روی آورد، در او خلق می‌کند. و نزد ما، هدایت به معنی خلق و رسیدن به حق است.

معتزله گفته‌اند که: خداوند فقط به معنی دوّم هدایت که بیان راه حق است، هر کس را که بخواهد هدایت می‌کند، زیرا آنان معتقدند که انسان، خالق افعال خودش است.

جواب: ۱ـ هدایت به این معنا [بیان راه حق به‌وسیلهٔ اعلام رسالت] هم برای کافر حاصل می‌شود و هم برای مسلمان و دیگر، دلیلی ندارد که وابسته به ارادهٔ خداوند بشود.

۲ـ نصوصی است که مخالف این معناست، آیهٔ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[1] و رسولﷺ فرمود: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي» اگر هدایت به معنی «بیان راه حق» می‌بود، دیگر برای هدایت آنان دعا لازم نبود.

هل الأصلح للعبد واجب علی الله

اصلح، آن است که برای انسان بهتر است.

واجب نیست؛ یعنی خداوند، نه مجبور به انجام آن است و نه بر عدم انجامش هم نکوهش می‌شود.

اهل حق (اشاعره) معتقدند که: بر خدا هیچ چیزی واجب نیست، زیرا وجوب، حکمی از جملهٔ احکام است و حکم هم فقط به‌وسیلهٔ شرع است که ثابت می‌شود و اگر چیزی بر خدا واجب باشد، او با ترک آن مستحق نکوهش می‌شود، لازمه‌اش این است که خدا (العیاذ بالله) ناقص باشد.

معتزله معتقدند که: لطف کردن به بنده، مانند پاداش دادن و کیفر دادن گناه کبیره قبل از توبه، بر خداوند واجب است و نیز واجب است که آن‌چه برای بندگانش اصلح است انجام دهد و قبیح را انجام ندهد.

استدلال کرده‌اند که: ترک اصلح، بخل و جهالت است و این در حق خدا محال‌اند.

---

۱. قصص: ۵۶.

جواب: اگر چنان می‌بود دیگر خدا هیچ فقیر کافری را که هم در دنیا و هم در آخرت معذب است خلق نمی‌کرد و اگر به بندگانش لطف می‌کرد، هیچ منّتی بر آنان نداشت، چون آن‌چه که بر او واجب است انجام داده بود. و منع کردن و ندادن چیزی که حق منع کننده (خدا) است، صرف و محض عدل و حکمت است.

عذاب القبر والثواب فیه

عذاب و نعمت قبر با قرآن و سنت به ثبوت رسیده است.

الف: آیهٔ: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[1]؛

ب: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[2]؛

حدیث: «اِسْتَنْزِهُوا مِنْ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّة عَذَاب الْقَبْر مِنْهُ».

معتزله می‌گویند: میت جماد است و هیچ روح و ادراکی در آن نیست و بنابراین، عذاب دادنش محال است و مدت‌ها تکان نمی‌خورد و اگر عذاب داده می‌شد، مسلماً تکان می‌خورد.

جواب: مانعی نیست که خداوند در اجزاء و ذرات میت یک نوع حیات خاصی قرار دهد تا آن جزء، اثر عذاب یا خوشی را درک کند و این، مستلزم حرکت و تکان خوردن مرده هم نیست.

مبحث الإیمان

ایمان، در لغت عبارت است از تصدیق و اذعان.

اسلام، در لغت عبارت است از تسلیم شدن و فرمانبرداری.

جمهور برآنند که ایمان عبارت است از تصدیق به قلب و اقرار به زبان فقط شرط اجرای احکام است.

معتزله و خوارج می‌گویند: اعمال، رکنی اساسی در ایمان است و کسی رکنی از ارکان را ترک کند، مؤمن نیست.

جمهور متکلمین و محدثان و فقها می‌گویند: اعمال رکنی است از ارکان ایمان کامل نه از ارکان اصل ایمان.

آیا ایمان کم و زیاد می‌شود؟

جمهور می‌گویند: کم و زیاد می‌شود؛ به دلیل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[3].

---

۱. غافر: ۴۶.

۲. نوح: ۲۵.

۳. توبه: ۱۲۴.

امام ابوحنیفه رحمه الله می‌فرماید: ایمان، نه کم می‌شود و نه زیاد؛ به دلیل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[1].

مجموعه سؤالات شورای مدارس از شرح عقاید

شامل سال‌های ۹۲ / ۹۱ / ۸۸ ش

سؤال: نام و لقب شارح و ماتن را بنویسید؟

جواب: ماتن، علامه عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نجم‌الدین ابوحفص النسفی. ۴۶۱ ـ ۵۳۷ هـ.ق.

شارح، علامه مسعود بن عمر بن عبدالله معروف به سعد الدین تفتازانی می‌باشد. ۷۲۲ ـ ۷۹۲ هـ.ق.

سؤال: تعریف علم کلام و دو مورد از وجوه تسمیهٔ آن را بنویسید؟

جواب: شناخت مسائل اعتقادی از دلایل تفصیلی را کلام می‌گویند.

۱ـ با فراگرفتن این علم در سخن گفتن و اثبات احکام شرعی و الزام آوردن بر مخالفین، قدرت بیشتری حاصل می‌شود.

۲ـ در این علم اختلاف زیادی است و رد کردن اعتقادات خصم با کلام صورت می‌گیرد.

سؤال: حقائق الأشیاء ثابتة ... (الف) حق و صدق با هم چه فرقی دارند؟ (ب) غرض مصنف از ثبوت حقائق اشیا چیست؟ و چه گروهی را رد می‌کند؟

جواب: (الف) حق، مطابقت حکم با واقع است عام از این‌که آن حکم قولی باشد یا اعتقادی یا دینی یا آن حکم مذهبی باشد. صدق، مطابقت حکم با واقع است امّا تنها با اقوال.

(ب) مبنای علم کلام، استدلال کردن از وجود محدثات بر وجود صانع عالم و توحید و صفاتش است و مصنف، کتاب خودش را با کلماتی شروع کرد که در آن گوشزد کرده بر این‌که هر آن‌چه ما از اعیان و اعراض مشاهده می‌کنیم آن‌ها وجود دارند و علم به آن‌ها یقینی است، تا از این ناحیه استدلال، به شناخت آن‌چه که مقصود است (یعنی توحید و صفات) برسیم و این‌جا مصنف سه گروه سوفسطائیه را رد کرده است.

---

۱. بقره: ۲۷۷.

سؤال: والهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق ... (الف) هدف مصنف از نفی کردن الهام از اسباب علم چیست؟ چه سؤالی را دنبال می‌کند؟ توضیح دهید. (ب) در ما قبل بحث اسباب علم در جریان بود و در این‌جا می‌فرماید که الهام سبب معرفت چیزی نمی‌شود، باید می‌گفت که الهام سبب علم چیزی نمی‌شود. آن را توضیح دهید.

جواب: (الف) سؤال این بود که چگونه الهام، سبب معرفت و ثبوت چیزی نباشد در حالی که الهام به معنی اعلام به انزال الکتب است. و جواب مصنف این است که معنای الهام درست است؛ امّا این‌جا مراد از الهام به معنی لطف خداوند بر یک بنده نیک است که از طریق فیض، امری را در قلبش بیندازد. (ب) نزد مصنف علم و معرفت یکی هستند.

سؤال: والعالم بجميع اجزائه محدث ... فتخرج صفات الله تعالى ... (الف) منظور این عبارات را بنویسید. (ب) صفات باری تعالی از کجا و چه‌طور خارج شدند؟ توضیح دهید.

جواب: (الف) غیر از خداوند، تمام عالم اجسام، اعراض، نباتات و حیوانات، حادث هستند. (ب) صفات خدا از حادث بودن خارج شدند، چون صفات خدا غیر ذات نیستند چنان‌چه عین ذات هم نیستند.

سؤال: والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم ... (الف) طبق کتاب، الله تعالی را تعریف نمایید. (ب) الله تعالی در سلسلهٔ ممکنات مگر داخل نیست؟ (ج) علامه تفتازانی از لفظ «الواحد» توحید ذاتی مراد گرفته است یا توحید صفاتی؟ (د) قدیم و واجب مگر یکی نیستند، در ذکر لفظ «القدیم» تکرار نشده است؟

جواب: (الف) الله، ذات واجب‌الوجودی است که وجودش ذاتی است و نیاز به چیزی ندارد. (ب) خیر، چون اگر از جملهٔ ممکنات باشد آن وقت صلاحیت مبدأ بودن را ندارد. (ج) توحید ذاتی مراد است. (د) در رابطه با قدیم و واجب اختلاف است: جمهور برآنند که قدیم بر ذات و صفات اطلاق می‌شود و واجب تنها بر ذات صادق می‌آید و امام ضریری رحمه الله قایل به تساوی است.

سؤال: اسباب علم را نام ببرید؟ **جواب:** حواس سالم، خبر صادق و عقل.

سؤال: برهان تمانع چیست؟ و برای اثبات چه موضوعی از آن استدلال می‌شود؟

جواب: برهان تمانع برای موضوع وحدانیت خداوند در ذات است و به برهان تمانع، این آیه اشاره دارد: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] که دو اله جمع شوند و ارادهٔشان با هم حاصل بشود در این صورت اجتماع دو تا ضد رخ می‌دهد که اجتماع، از تعدد است و این محال می‌باشد و اگر هر دو حاصل نشوند عاجز بودن آن‌ها ثابت می‌شود که ارتفاع ضدین هم محال است.

۱. انبیا: ۲۲.

سؤال: وهو ای الله تعالی متکلم بکلام هو صفة له أزلية ... (الف) کلام بر چند قسم است؟ (ب) کدام نوع کلام، صفت ازلی پروردگار می‌باشد؟ (ج) در مورد صفات الهی علمای معتزله با علمای اهل‌سنت چه اختلافی دارند؟ (د) آیا علمای حنابله همین قرآن را که در دست ما قرار دارد قدیم می‌دانند؟

جواب: (الف) بر دو قسم است، لفظی و نفسی. (ب) کلام نفسی. (ج) اهل‌سنت می‌گویند: این صفات قایم به ذات خدا و ازلی‌اند و معتزله می‌گویند: خدا دارای صفات قایم به غیر است؛ یعنی خدا متکلم با کلام غیر است، مثل: جبرئیل و درخت و غیره. (د) حنابله گفته‌اند که: کلام الهی از جنس حروف و اصوات است با این تفاوت که قدیم و ازلی است.

سؤال: دلایل نقلی اثبات رویت خدا را بنویسید.

جواب: آیهٔ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1] حدیث: «إِنَّكُم سَتَرَوْنَ ربكُم كَمَا ترَوْنَ الْقَمَر لَيْلَة الْبَدْر».

سؤال: والله تعالی خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ... (الف) منظور این عبارت را شرح دهید. (ب) در این عبارت هدف اصلی مصنف چیست؟

جواب: در این عبارت مصنف دو گروه را رد می‌کند یکی جبریه که می‌گویند: انسان در اعمال خود مجبور است و هیچ اختیاری در ایجاد و انجام آن‌ها ندارد و گروه دوّم معتزله که می‌گویند: انسان خالق افعال خودش است. اهل‌سنت می‌گویند: خدا خالق افعال بندگان است و انسان‌ها کاسب‌اند، چون انسان اگر خالق افعال خود می‌بود، حتماً به همهٔ جزئیات آن هم آگاه می‌بود، مثل: تعداد حرکات و سکنات.

سؤال: دلایل عذاب قبر را بنویسید.

جواب: آیه: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[2]، حدیث: «اِسْتَنْزِهُوا مِنْ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّة عَذَاب الْقَبْر مِنْهُ».

سؤال: قال: الحرام رزق. (الف) رزق را تعریف کنید. (ب) دلایل رزق بودن حرام را بنویسید.

جواب: (الف) رزق، اسمی است برای هر آن‌چه که خدا به موجود زنده می‌رساند و او آن را مصرف می‌کند الآن چه حلال باشد یا حرام. (ب) ۱ـ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[3]. در این آیه، حلال و حرام شامل است و دوّم این‌که نسبت

---

۱. قیامه: ۲۲.

۲. نوح: ۲۵.

۳. هود: ۶.

دادن رزق حرام به خداوند بدون اشکال است و انجام چیزی نسبت به خدا قبیح نیست، چون او خالق مختار است و حسن وقبح، نسبت به انجام دهندهٔ آن است نه خالق آن.

سؤال: والمقتول میّت بأجله والموت قائم بالمیّت مخلوق الله ... (الف) نزد اهل‌سنت، اجل انسان یکی است یا دو تا؟ (ب) اگر مقتول به موت خود، مرده است پس چرا بر قاتل قصاص و دیه لازم می‌شود؟

جواب: (الف) اجل یکی است. (ب) به‌خاطر این‌که او گناهی را که از آن نهی شده کسب کرده است.

سؤال: والکبیرة لا تخرج العبد المؤمن من الإیمان ولا تدخله فی الکفر ... (الف) گناه کبیره را تعریف نمایید؟ (ب) مفهوم «لا تخرج من الإیمان ولا تدخله فی الکفر» یکی هست پس چرا تکرار شدند؟ (ج) در مورد ارتکاب کبیره، علمای خوارج چه گفته‌اند؟

جواب: (الف) غیر از کفر بقیه گناهان کبیره دیگر مراد است. (ب) به این خاطر که بندهٔ مؤمن خارج از ایمان نمی‌شود، چون تصدیق قلبی که شرط و حقیقت ایمان است باقی می‌باشد. و این‌جا رد بر گروه معتزله است که می گویند که نه مؤمن است و نه کافر. و همچنین بندهٔ مؤمن در کفر هم داخل نمی‌شود و این‌جا رد بر خوارج است که مرتکب کبیره، کافر است. (ج) خوارج گفته‌اند: مرتکب کبیره کافر است و واسطه‌ای بین ایمان و کفر نیست.

سؤال: والإیمان هو التصدیق بما جاء من عندالله تعالی والاقرار به ... (الف) در مورد معنی حقیقی ایمان علمای محققین چه نظری دارند که بسیط است یا مرکب؟ (ب) علامه تفتازانی در این مورد چه راهی را اختیار کرده است؟ (ج) در مورد معنی حقیقی ایمان علمای معتزله چه گفته‌اند؟

جواب: (الف) نزدشان ایمان بسیط است. (ب) ایمان عبارت است از تصدیق به قلب و اقرار به زبان، امّا با یک تفاوتی که تصدیق رکن است و احتمال سقوط را ندارد ولی اقرار احتمالش را دارد. (ج) معتزله گفته‌اند که: ایمان عبارت است از تصدیق به قلب و اقرار به زبان و عمل به ارکان و افزوده‌اند که اعمال رکنی اساسی از ارکان ایمان‌اند.

سؤال: معنی لغوی و شرعی ایمان را بنویسید.

جواب: ایمان، در لغت عبارت است از تصدیق و اذعان. و در اصطلاح عبارت است از تصدیق و اقرار به آن‌چه که پیامبر از جانب خداوند آورده است.

سؤال: وفی ارسال الرسل حکمة ... (الف) آیا بعثت انبیا واجب است یا خیر؟ (ب) بعثت انبیا را چه کسانی قبول ندارند؟ (ج) الله تعالی چند پیامبر فرستاده است که بر آن‌ها ایمان بیاوریم؟

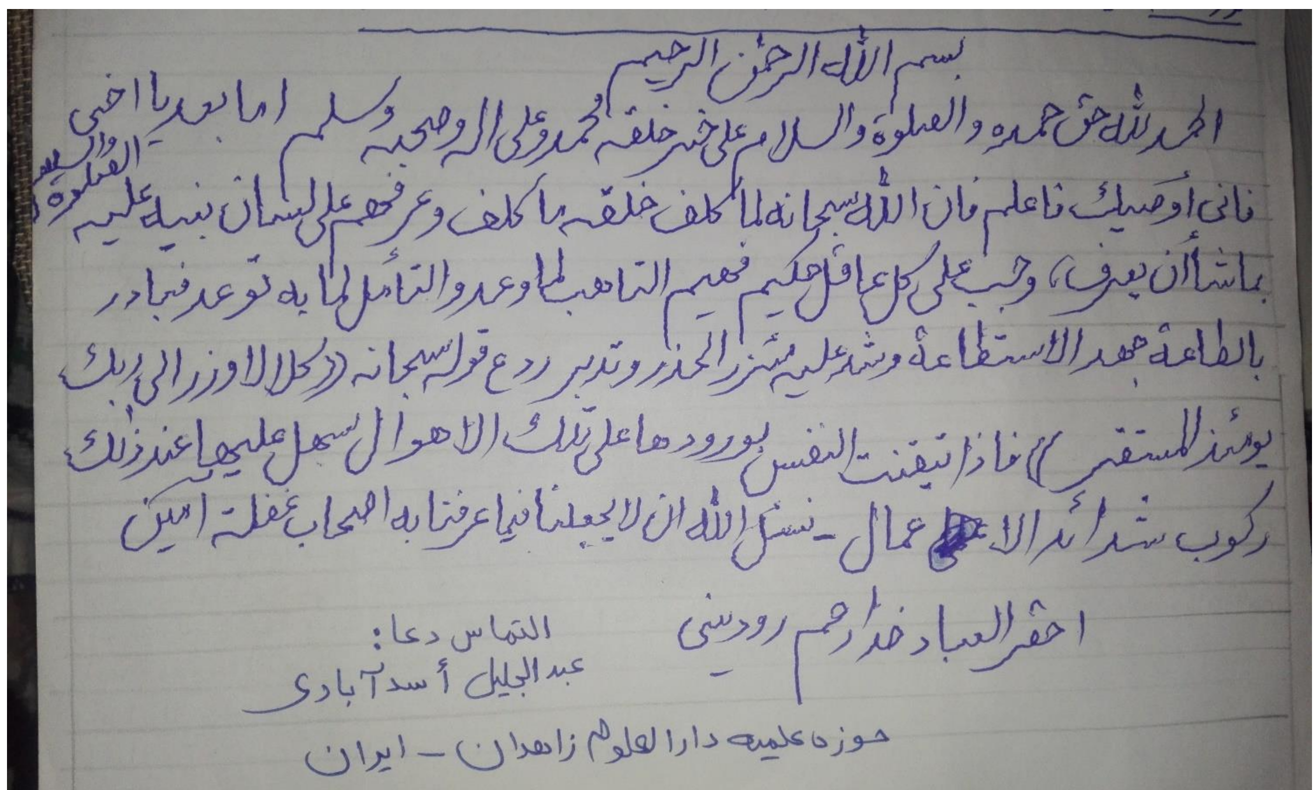
جواب: بعثت انبیا واجب است نه به این معنا که وجوبش بر خدا است بلکه حکمت تقاضا می‌کند. (ب) فلاسفه، سمنیه و براهمه. (ج) بعضی از علما تعداد انبیا را یکصد و بیست چهار هزار نفر گفته‌اند که سیصد و سیزده نفر از آنان رسول بوده‌اند. ولی بهتر است که عددی معین نشود، حدیثی هم که تعداد آنان را معیّن می‌کند مخالف با آیهٔ: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾[1].

سؤال: (الف) کرامت و معجزه با هم چه فرقی دارند؟ (ب) حکمت در اظهار معجزه به دست پیامبر چیست؟

جواب: (الف) معجزه امری است خارق‌العاده که به دست کسی که ادعای نبوت می‌کند انجام می‌گیرد. کرامت عبارت است از وقوع امری خارق‌العاده از فردی صالح که ادعایی نمی‌کند.

(ب) پیغمبر فرستادهٔ خداوند است، هنگامی که کسی ادعا می‌کند از جانب خداوند فرستاده شده است نمی‌توانیم او را تصدیق کنیم مگر این‌که کاری انجام دهد که گواه تصدیق او باشد به شرط این‌که آن‌چه را که انجام می‌دهد عادتاً انجام آن ممکن نباشد، آن را معجزه می‌گویند. و دیگر این‌که بنابر زمان هر پیامبری یک چیزی مشهور بود، مثل زمان رسول ﷺ بلاغت و فصاحت زبان عربی مشهور بود که قرآن با اعجاز بالا نازل شد و همه را عاجز کرد.

بهار ۱۳۹۳ هـ.ش


بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله حق حمده والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وعلی آله وصحبه وسلم اما بعد یا اخی
فانی اوصیک فاعلم فان الله سبحانه لما کلف خلقه بما کلف وعرفهم علی لسان نبیه علیه الصلوة والسلام
بما شاء أن یعرف، وجب علی کل عاقل حکیم فهیم التأهب لما وعد والتأمل لما به توعد فیبادر
بالطاعة جهد الاستطاعة ویشد علیه مئزر الحذر ویتدبر زجر قوله سبحانه «کلا لا وزر الی ربک
یومئذ المستقر» فاذا تیقنت النفس بورودها علی تلک الاهوال یسهل علیها عند ذلک
رکوب شدائد الاعمال. نسئل الله ان لا یجعلنا فیما عرفنا به اصحاب غفلة آمین

احقر العباد خدارحم رودینی

التماس دعا:
عبدالجلیل أسدآبادی

حوزه علمیه دارالعلوم زاهدان - ایران

۱. نسا: ۱۶۴.